

『老子』の形而上學と「自然」思想

——北京大學簡に基づいて——

池田 知久

一 始めに——『老子』研究の視角

『老子』という書の全體が述べている主要な思想は、本論文のテーマである「自然」思想を除いて、以下の四つの領域の思想とすることができると思う。

第一は、形而上學・存在論を中心とした哲學。第二は、一般に人間はいかに生きるべきかという問題を追求した倫理思想。第三は、帝王になることを主な目標とする政治思想。第四は、不老長生を實現するための養生思想である。

以上の四領域の思想の中では、哲學が他の三思想の基礎の位置に置かれたおり、他の三思想をほぼ同じ仕組みによって根據づけている。すなわち、根源的な存在である「道」が一

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

切の「萬物」の存在・變化などを支配しているとする、「道」——「萬物」關係の哲學が基礎をなして、その上に倫理思想における「聖人」——「百姓」の關係が構築され、また政治思想における「聖人」（實際は帝王）——「民」の關係も構築され、さらに養生思想における「道」——人間の身體・生命の關係も構築されている。こういう事情であるから、『老子』思想の全體の中において、「道」に關する哲學の有する意味が極めて重いことは自ずから明らかである。本稿は、第二の倫理思想と第四の養生思想は省略し、第一の哲學と第四の政治思想とをリンクさせ一體化させながら、若干の考察を行うものである。そもそも『老子』書の中に「哲學」という思索はない、もしくはあつても乏しいとする見解は、かつて唱えられたこと

があつたし、今日でもある程度影響力を持つてゐる。その場合、「哲學」という言葉の概念は、第一に、西洋哲學に傳統的な philosophy を輸入して使つてゐるものであつたり、第二に、それをモデルに内容を擴張して作つた日本風の「哲學」であつたり、第三に、それぞれの論者が自ら定義して獨自に唱えた「哲學」であつたりで、論ずる人によつてまちまちであるかもしれない。しかし、周知のとおり、この言葉は、西洋傳統の philosophy の翻譯語として江戸末期～明治初期の日本で初めて誕生したものである。このような経緯に鑑みれば、「哲學」の有無を論じようという時、第一の概念 philosophy を最も重視すべきであることは、言うまでもあるまじ。

『老子』の中にそのような内容の哲學は存在しないとすると見解の代表として、我々は津田左右吉『道家の思想とその展開』（津田左右吉全集）第十三卷、岩波書店、一九六四年）を挙げることができよう。津田は、その第二編、第一章「老子」の思想」において、

「老子」はまた形而上學的もしくは哲學的思索において多く與かることが無い。……要するに「老子」はその思想の根據を説くにおいて極めて曖昧であり、殆どこれ

に關する思索が無いといつてよい。

と述べた。『老子』における「形而上學」「哲學」の存在、すなわちその諸思想を根據づける思索の存在を否認したわけである。⁽¹⁾實はこのような見解をもつてしたのは、『老子』の思想は勿論のこと、その前後の戰國乃至前漢の思想史の活きた動きは全く把握することができないのである。私は『老子』中に上述の第一の意味でも第二の意味でも、哲學と呼べる思索があることを是認する者である。その詳しい内容は、以下に述べる預定であるから、ここではその紹介を省略するが、このような『老子』における哲學否認論は、今日ではもはや清算されなければならないものである。⁽²⁾

また、「倫理思想」という領域の思想にも、上で「哲學」について述べたのと似たような問題が絡まつてゐる。明治以來の日本の研究の中には、『老子』の中に倫理思想の存在を認めず、これを「保身の道」「處世の法」⁽³⁾、「處世術」⁽⁴⁾などという言葉で理解することが少なくなかつた。これらの言葉は貶義語の一種であつて、これらの言葉の使用者には始めから、老子の倫理思想はせいぜいのところひねこびた世渡りの知恵ではない、とする低い評價が前提されていた。そして、『老子』の倫理思想に對するこうした低い評價が生まれたについて

は、以下の三つの原因が思い浮かんでくる。

一つは、自分が儒家の思想を信奉しているために、それと對立する『老子』を異端と捉え、よつてその倫理を倫理とは認めまいとする原因（武内義雄の場合）。二つは、哲學の場合と同じように、明治以來の「脱亞入歐」イデオロギーに基づいて西洋流でない倫理は倫理とは認めまいとする原因（津田左右吉の場合）。三つは、これらに先だつ江戸時代の儒者の『老子』理解の中に、その倫理を「老姦」「權謀」などと低く評價するものがあつたが、それに影響されたものである。これらの内、その三は、明治時代などにおいてはその一とほぼ同じ現象であつて、その一の別の側面であると言えるかもしれない。

いずれにしても、これらの「保身の道」「處世の法」「處世術」などはみな『老子』にとつて外在的な理解でしかなく、その倫理思想を捉えようとする際に何よりも必要不可欠な内在的な内容を構成しうる枠組になっていない。しかしながら、このタイプの理解方法は、その影響するところが極めて重大でかつ廣範圍に及んでいる。その結果、現代日本の『老子』研究の中で、『老子』の「保身の道」「處世の術」に言及しないものを探すことが困難なほどである。そして、『老子』

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

の倫理思想に對するこうした低い評價は、文獻としての『老子』を取り扱うやり方の杜撰さをも伴つていた。武内義雄の場合がその典型である。武内の『老子』研究は、ほとんど全てが文獻學的研究であり、この方面こそが彼の最も得意とする分野であつた。研究の實際を見ると、彼は『老子』研究の論著の至るところで、錯簡・脱簡・竄入・誤寫などの誤りの存在を主張し、明確な證據、堅實な分析、深い思想解釋も不十分なままに、從來の經文を好き勝手に改めてしまつたのである。しかし、郭店楚簡本・馬王堆帛書本・北京大學簡本が登場した今日となつては、彼の『老子』研究はほとんど參照するに足る價值がない、というのが哀しい客觀的な現實である。

我々は一刻も早く「保身の道」「處世の術」といった淺薄な理解の枠組を棄てるべきである。『老子』の中にあるのは、人間がこの世にある限り必要とされる、生き方についての原理的な思索である。その實際の表現は、人間が「下・後」「爲す無し」のマイナス價值に身を置くことを通じて、反つて逆説的に「上・前」「爲さざる無し」のプラス價值に轉じていくことを中心に、いかにこの現實社會に生きていくべきかを追求する倫理思想である。しかも、『老子』はこうした人間の生

き方の追求を、世界に存在する「萬物」の一般的普遍的なあり方や、その「萬物」を支配する「道」「徳」のあり方についての、哲學的な思索（すなわち形而上學・存在論）とともに進めている。その場限りの場当たりな、せこい世渡りの知恵の披露とは、本質的に異なるものと把握しなければならない。

二 『老子』の形而上學

二〇一二年の北京大學藏西漢竹書『老子』（以下、北大簡『老子』と略稱）の公表は、我々に『老子』の文獻や思想についての新たな關心を呼び起こした。本稿では、北大簡『老子』を主な資料に使用して、郭店本・馬王堆本・通行本（實際には王弼本）をも適宜参照しながら、『老子』思想の重要な問題の一つ、すなわち『老子』における形而上學と「自然」思想との絡みあいの實相を、その哲學と政治の二つの領域にまたがる問題として、解明してみたい。

1 『老子』の形而上學——「道」と「萬物」

私がここで言う「形而上學」とは、『周易』繫辭上傳に言う意味である。そしてまた、アリストテレス以來のヨーロッパ哲學が言ってきた意味でもあるのではないかと思う。――

「道」という根源的な存在が「萬物」を生み出し、「萬物」を老病させ、「萬物」を死滅させると見る哲學のことであり、言い換えれば、「道」こそが「萬物」の生老病死などの一切の存在・變化を支配し決定している、と把握する哲學のことである。

例えば、北大簡『老子』第四十二章に、

道生一、一生二、二生三、三生萬物。

とあるように、「道」が主宰者として「萬物」を生み出すのである。また、北大簡第四十八章に、

爲學者日益、爲道者日損。損之又（又）損之、至於無（爲）無爲而無不爲。將欲取天下、恆（恒）無事。及其有事、有（又）

不足以取天下。

とあるように、「無爲に至つて」「道を爲め」ることができた者は、「無不爲」つまり全能であると認められている。その背景に「道」自體を全能であるとする形而上學が横たわっていることは、言うまでもない。また、例えば、北大簡第五十一章に、

道生之畜之、長之逐（遂）之、亭之孰（熟）之、養之復（覆）

之。故生而弗有、爲而弗持（恃）、長而弗宰、是謂玄徳。⁽⁸⁾とあるように、「道」は「萬物」に對して、「生之畜之」以下のような、ありとあらゆる働きかけを行うとされている。さ

らにまた、北大簡第五十四章に、

善建不拔、善抱不脫、子孫以其祭祀不絕。脩之身、其德乃眞。脩之家、其德有餘。脩之郷、其德乃長。脩之國、其德乃逢⁽⁹⁾(豐)。脩之天下、其德乃薄^(薄)。

とあるように、「道」は、「身」「家」「郷」「國」「天下」のいかなる場においても、「之を脩め」るならば、所期の結果を得ることができるとされている。

このように、「道」は全能なのである。そして、このような「道」の全能性を唱える形而上學が『老子』中に多く現れていることは、大多數の研究者が一致して認めるところであり、これ以上縷説する必要はあるまい。

2 『老子』における「道」の重要性

『老子』にとって、一體なぜ「道」は重要なのであろうか。この問題については、私は今日まで多くの論文・著書の中で何度と同じ究明を行ってきた。⁽¹⁰⁾したがって、ここでは詳細な検討は行わず、ただその結論だけを簡略に示すことにしたい。初期道家の思想家たちにとって、人間は「萬物」の中に含まれる一つの「物」であつた。それは全能の「道」からただ一方的に(哲學的な意味においてではあるが)支配を受けるだけ

『老子』の形而上學と「自然」思想(池田)

の「物」であり、その意味ではあくまで没主體的にしか生きられない、疎外された存在者なのであつた。⁽¹¹⁾言い換えれば、人間という存在者は、ただあるがままの生き方を續けている限り、自分自身の主人公として一生を生きていくことすらできない「物」なのである。けれども、このような没主體的な疎外された人間も、全能の「道」に接近し「道」を把握し「道」と一體になることを通じて、ただ支配される側にあるだけの「萬物」から抜け出すことが可能となる。全く逆に、支配する側にある「道」の立場に轉じ、引いては世界において主人公として生きることが可能となるのである。

『老子』があれほどまでに「道」を重視する理由は、この點にある。——修道者が「道」の把握を通じて、人間疎外を克服し人間としての主體性を獲得するためであり、また、世界の主人公となつて有意義な人生を送るためでもあつた。それ故、以上の内容を有する「道」の把握は、『老子』の主體性論あるいは反疎外論の一環をなす哲學と見なすことができるのであるが、『老子』にとっては正に根本的な哲學なのであつた。その上、上述したように、『老子』全體が述べている主要な思想は、「自然」思想を除いて哲學・倫理思想・政治思想・養生思想の四つであるが、四思想の中では、哲學が他の三思想

の基礎の位置に置かれたおり、他の三思想をほぼ同じ仕組みによつて根據づけている。こういうわけで、『老子』思想の全體の中で、『道』の哲學の持つ意味には極めて重いものがある。

さて、次に『老子』の政治思想について述べれば、その中心テーマは、以上の「道」の形而上學を根據にして、修道者が「道」の把握を通じて「天下を取る」こと、つまり帝王となることである。上引の北大簡第四十八章でも、

〔將欲取天下、恆〕無事。及其有事、有〔又〕不足以取天下。

とある如く、修道者が「道」の實際の内容である「無事」（上文の「無爲」に同じ）の把握を通じて、「天下を取る」ことが目指されている。なぜこうなるのかと言へば、それは形而上學の「道」——「萬物」の哲學的な支配關係を、政治思想にスライドさせると、甚だ容易に「聖人」（帝王）——「百姓」「民」の政治的な支配關係に轉じうるからであつて、『老子』の哲學はもともとその政治思想とぴたりと合致するロジックを含んでいたのである。

他の例を擧げてみよう。北大簡第四十五章に、

躁（燥）勝寒、靜勝熱、清靜爲天下政（正）。

とある。この「天下政」は、郭店本は「天下定」に作り、馬

王堆甲本・乙本は「天下正」に作り、王弼本も「天下正」に作るが、「政」と「定」は「正」の假借字と考えられる。そして、「天下正」は「天下長」つまり天子・帝王の意であつて、これについては王念孫『讀書雜誌』が優れた考證を行つている。したがつて、この部分は「清靜」（「無爲」のカテゴリー）というやり方で「道」を把握するならば、修道者は帝王となることができる、という意味であることになる。

また、北大簡第三十九章の「侯王得一以爲正。」も同様であつて、これを馬王堆甲本は「侯（王得一）而以爲正。」に作るが、乙本は「侯王得一以爲天下正。」に作り、王弼本は「侯王得一以爲天下貞。」に作る。「貞」は「正」の假借字であり、「爲正」に作るうと「爲天下正」に作るうと、どちらにしても「侯王」が「一」（つまり「道」）を得ることによつて帝王となる、と言うのである。¹³⁾

『老子』の以上のような一君萬民の思想、すなわち帝王權力を中央集權の方向で強化しようとする政治思想は、前漢初期の政治狀況に適合するものであつた。『史記』や『漢書』は、文帝・景帝・武帝や竇太后など、當時の最高權力者たちが『老子』を讀んでいたことを證言するが、その主な理由はここにあつた。逆に推測するならば、『老子』の成書は、こうした政

治狀況の到來を十分に見通すことのできる時代、すなわち戰國最末期く前漢初期にあつたと推すことができるであろう。

3 道家の形而上學の傳統と『老子』

以上に見た内容の『老子』の形而上學は、あくまで道家の傳統的な思想であつた。『老子』以前から存在していた古い道家思想の一部分であつたのである。⁽¹⁴⁾

しかし、古い道家思想は、形而上學を政治思想とリンクさせることなく、また形而上學を養生思想とリンクさせることも顯著ではなく、その中心は、形而上學を根據にしつつ、ひたすら人間のあるべき生き方（倫理思想）を追求することを目指していた。

三 『老子』の「自然」思想

1 「自然」の概念

「自然」という言葉の本來の意味についても、私は今日まで多くの論著の中で繰り返し同じ究明を行つてきた。⁽¹⁵⁾ ここで、その結論だけを簡略に示したい。

『老子』や『莊子』が「自然」という言葉を使用し始めるのは、比較的新しいことであつて（戰國末期）、その本來の「自

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

然」は、^{おの}自ずからという意味でもなければ、「大自然」という意味の名詞でもない。文法的には副詞または形容詞であり、「萬物」の自主性自律性を示す、^{みづか}自らという意味であつた。例えば、『呂氏春秋』義賞篇に、

春氣至則草木產、秋氣至則草木落。產與落或使之、非自然也。故使之者至、物無不爲。使之者不至、物無可爲。古之人審其所以使、故物莫不爲用。賞罰之柄、此上之所⁽¹⁶⁾以使也。

とある、その「自然」の意味と構造を参照されたい。

『老子』の中には、「自然」という言葉が合計五例出現している（北大簡・馬王堆兩本・王弼本もみな同じ）。それらは大體のところ本來の意味で使用されているが、しかし、ただそれらの「自然」だけを見て頭をひねつていても、その意味が分かるようにはならない。我々はもつと視野を擴げ、追求の範圍もさらに擴げるべきである。例えば、北大簡第五十七章に、

聖人之言云、我無爲、而民自化。我無事、而民自富。我好靜、而民自正。我欲不欲、而民自樸。

とあるが、その「自化」「自富」「自正」「自樸」はいずれも「自然」の具體的な現れと把えることができる。また、北大簡第三十二章に、

道恆無名。樸唯（雖）小、天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以飭（輪）甘露、民莫之令、而自均安（焉）。

とあるが、その「自賓」「自均」も「自然」の現れである。また、北大簡第三十七章に、

道恆無爲。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將真（鎮）之以無名之樸。無名之樸、夫亦將不辱。不辱以靜、天地將自正。

とあるが、その「自化」「自正」も「自然」の現れである。このような擴大した視野の下で廣範圍の追求を進めるならば、『老子』中に相當多く現れるこれらの「自○」という言葉も、その「自然」思想を研究する資料として生かすことができるし、また、「自○」が個別的具體的な「自然」思想であり、「自然」は「自○」を總合化抽象化したものである、という兩者の相互關係も容易に理解することができるようになるであらう。

それと同じように、「自然」とペアを組む「無爲」も、多くの類似する個別的具體的な言葉を總合化抽象化したものである。⁽²⁰⁾例えば、第五十七章の「無爲」「無事」「好靜」「欲不欲」を總合化し抽象化して「無爲」で代表させた。また、第三十

二章の「無名」、第三十七章の「無爲」「不辱以靜」を總合化し抽象化して「無爲」で代表させたのだと考えられる。

『老子』の「自然」思想を議論しようとする時、もう一つ看過することのできない問題がある。それは、「自然」また「自○」という言葉は、基本的に「萬物」「百姓」「民」に就いて言うものだという事實である。實はこれには若干の例外があるが、大局的にはこのように把えて差し支えない。例えば、上引の第五十七章の「自○」の主語は全て「民」である。第三十七章の「自○」の主語は「萬物」と「民」である。第三十二章の「自○」の主語は「萬物」と「天地」⁽²¹⁾である。そして、これらの例文の全てにおける「自○」は、「道」——「萬物」の關係において、また「聖人」——「民」の關係において、哲學的あるいは政治的に支配を受ける「萬物」や「民」の位置に置かれている。

2 「自然」思想の構造——主客と因果

『老子』において「自然」という言葉・思想が提唱される場面では、ほとんど例外なく、以下のような構造が築かれている。——哲學の上では、「道」の「無爲」という原因によって、結果としての「萬物」の「自然」が引き起こされるとする構

造である。また、政治思想の上では、「聖人」「侯王」の「無爲」という原因によって、その結果、「民」「百姓」が「自然」になるとする構造である。ここでは分かりやすさを理由に、主に政治思想を取りあげて若干の具體例を分析してみる。

北大簡第二章に、

聖人居無爲之事、行不言之教、萬物作而弗辯（治）、爲而弗侍（特）、成功而弗居。

（22）
という文章がある。ここでは、「聖人」が「無爲」「不言」であるという原因によって、「萬物」が「作こり……、爲り……、成功する……」という結果がもたらされる、と主張する。ここには、確かに「自○」という言葉は現れないけれども、「萬物」が「作こり……、爲り……、成功する……」のは、「萬物」が自分の力でこれらを行うのであるから、「自」が冠されていないなくても意味は同じであって、「自然」思想と認めて差し支えない。ただ、「自」が冠されている方が、「萬物」の自主性自律性が強調されることになる。これを圖示すると、以下のとおり。

聖人居無爲之事、行不言之教、〔原因〕――↓萬物作……、
爲……、成功……。（結果）

北大簡第十六章に、

【老子】の形而上學と「自然」思想（池田）

至（致）虚極、積正督（篤）、萬物竝作、吾以觀其復。天
（夫）物云云、各復歸其根。曰靜、靜曰復命。復命、常也。
智（知）常、明也。不智（知）常、忘（妄）作、兇（凶）。
智（知）常曰容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃
久、沒而（身）不殆。

（23）
という文章がある。この文章の主語は、書かれていないが「聖人」「侯王」であるに違いない。そして、「聖人」が「虚を至（致）すこと極まり、正しさを積むこと督（篤）し。」を行うならば（原因）、「萬物」が自主的自律的に「一齊に「作こり」、「云云として、各々其の根に復歸し」ていくことになる（結果）、と唱えている。この「至（致）虚極、積正督（篤）」も本来は「無爲」のカテゴリーに屬する句であり（後述）、それ故、章頭の思想構造は「無爲」――↓「自然」に他ならない。これを圖示すると、以下のとおり。

至（致）虚極、積正督（篤）、〔原因〕――↓萬物竝作、
吾以觀其復。夫物云云、各復歸其根。（結果）

北大簡第十七章には、

大上下智（知）有之、其次親譽之、其次畏之、其下母（侮）
之。信不足、安（焉）有不信。猶辱（乎）其貴（遺）言、成
功遂事、百姓曰我自然。

という文章がある。⁽²⁵⁾ここで問題となるのは、

猶庠（乎）其貴（遺）言、成功遂事、百姓曰我自然。

という部分である。その前半の主語は、「大上」の君主（つまり「聖人」）であろう。その原因となる「猶庠（乎）其貴（遺）言」は、ほんやりとして（または、ゆつたりとして）言葉を忘れる（または、捨てる）ならば、という意味である。「貴言」は、言葉を貴ぶという意味ではない。『老子』『莊子』『淮南子』等々の道家の諸文獻の中に、言葉を貴ぶなどという表現は一切現れないからである。それ故、「貴言」は、「遺言」の假借字と解釋しなければならない。⁽²⁶⁾「不言」「無言」「莫言」「希言」「忘言」「去言」等々の、道家が常用する表現の一つと見なすことができる。そして、その結果は、「百姓」が「成功遂事」するだけでなく、それを自力で行ったことと思ひこむに至ると言う。この「貴（遺）言」も「無爲」の一種と認めてよく、當該部分の思想構造は「無爲」――「自然」となっている。これを圖示すると、以下のとおり。

猶庠（乎）其貴（遺）言、〔原因〕――成功遂事、百姓曰我自然。〔結果〕

北大簡第二十三章には、章頭に「希言、自然。」という文がある。⁽²⁷⁾この「希言」は「不言」とほぼ同義であつて、「無爲」

のカテゴリである。章頭の一文は、「道」が「希言」であることが原因となつて、その結果、「萬物」が「自然」に生き生きとした活動を開始する、という思想を表している。その「萬物」の「自然」の生き生きとした活動の一例は、下文に「飄風」の様子が描かれている。これを圖示すると、以下のとおり。

希言、〔原因〕――自然。〔結果〕

北大簡第三十二章には、前引のように、

道恆無名。樸唯（雖）小、天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以飴（饴）甘露、民莫之令、而自均安（焉）。

という文章がある。ここに表現されている思想は、「侯王」が「無名」の「道」を「守る」という原因を作り出すことができるならば、その結果として「萬物」は自分の方から「賓し」てやつて来るし、また、「民」に對して「侯王」が何の「令」を下さなくても、彼らは自分の方から「均」一化されるようになる、ということである。章頭の「無名」は「無爲」のカテゴリであり、この章も正しく「無爲」――「自然」の思想構造を持つている。これを圖示すると、以下のとおり。

侯王若能守之、〔之〕は「無名」の「道」を指す〔原因〕

↓ 萬物將自賓。天地相合、以俞（輸）甘露、〔結果〕

侯王若能守之、〔原因〕 ↓ 民莫之令、而自均安（焉）。〔結果〕

〔結果〕

北大簡第三十七章には、前引のように、

道恆無爲。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將
眞（鑑）之以無名之樸。無名之樸、夫亦將不辱。不辱以
靜、天地將自正。

という文章がある。その思想は、「侯王」が「無爲」の「道」を「守る」という原因があれば、結果的に「萬物」は自分の方から「化」するし、また、「侯王」が「辱められずして以て靜か」という原因があれば、「天地」も自分の方から「正しくなる、ということである。この章の思想構造も「無爲」↓「自然」である。これを圖示すると、以下のとおり。

侯王若能守之（之）は「無爲」の「道」を指す、〔原因〕

↓ 萬物將自化。〔結果〕

（侯王）不辱以靜、〔原因〕 ↓ 天地將自正。〔結果〕

北大簡第五十七章には、前引のように、

聖人之言云、我無爲、而民自化。我無事、而民自富。我好靜、而民自正。我欲不欲、而民自樸。

という文章がある。その思想は、非常に明瞭であるから詳説

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

する必要はあるまい。この章の思想構造も、「無爲」↓「自然」である。これを圖示すると、以下のとおり。

我（我）は「聖人」を指す、無爲〔原因〕、↓ 而民自化。

〔結果〕

我無事、〔原因〕 ↓ 而民自富。〔結果〕

我好靜、〔原因〕 ↓ 而民自正。〔結果〕

我欲不欲、〔原因〕 ↓ 而民自樸。〔結果〕

3 「自然」思想の民本主義——「萬物」「百姓」の主體化

以上に述べてきた「自然」思想の内、その政治思想を單純化して示すならば、次のように言うことができる。——「聖人」「侯王」が「無爲」「虛靜」「不言」等々であるということは、政治的な支配者として何も行わないことであり、實際政治の上では何の作用も及ぼさず、何の影響力も發揮しないことを意味する。したがって、極端に言えば、支配者が存在しないことにほぼ等しい。このような原因が作り出されるならば、被支配者たる「民」「百姓」が自分の力でさまざまな活動を開始しなければならぬ結果になるのは、當然の道理である。そして、『老子』がこうした状態を肯定的に抱えていることに、私は瞠目する者である。これが理念型 (Ideal Typus) と

しての「自然」の政治思想に他ならない。

上引の北大簡第十七章に、

大上下智（知）有之、其次親譽之、其次畏之、其下母（侮）之。信不足、安（焉）有不信。

という文章があつた。ここに「大上下智（知）有之」と描かれている、君臨すれども支配せずという君主は、『老子』の理想的な君主像の一つである。哲學と政治の絡みあつたコンテキストにおいて、『百姓』『民』に自主性自律性を容認するこの「自然」の政治思想は、中國古代における民主主義の一タイプとすることができるとはなからうか。あるいはまた、無政府主義の一タイプと見ることができるともされない。『老子』の「自然」思想をどう評價するかといった評價の仕方は、本質的に『老子』を読む側の現代の人々の多種多様の價值觀に左右され、またそれによって決定されることでもあるので、私としてはこれ以上この問題に深入りするつもりはないが、かつて無政府主義者のトルストイや朱謙之などが『老子』を愛好した原因・理由は、ここにあるのではないかと思う。ここではこれを民本主義という言葉で呼んでおく。

前漢初期においては、周知のとおり、黄老思想が人々から歓迎されていた。黄老思想の中心は『老子』である。建國の

功臣である曹參が齊の丞相として惠帝元年（紀元前一九四年）以來九年間、齊國で實施した「黄老術」は、『史記』曹相國世家に、

孝惠帝元年、除諸侯相國法、更以參爲齊丞相。參之相齊、齊七十城。天下初定、悼惠王富於春秋、參盡召長老諸生、問所以安集百姓、如齊故諸儒以百數、言人人殊、參未知所定。聞膠西有蓋公、善治黄老言、使人厚幣請之。既見蓋公、蓋公爲言治道貴清靜而民自定、推此類具言之。參於是避正堂、舍蓋公焉。其治要用黄老術、故相齊九年、齊國安集、大稱賢相。

と描かれているように、蓋公より教えられた「清靜而民自定」であつた。これは今まで検討してきた、『老子』の「自然」の政治思想と完全に一致するものであり、それが人々から支持されていたのである。ただし、これほどまでに人々から支持され、かつ成果を擧げることのできた「黄老術」が「自然」の政治思想の理念型の問題としてではなく歴史的事實の問題として、具體的かつ實際にいかなる内容を持っていたかについては、精密かつ實證的な研究に基づいて慎重な判断を行う必要がある。なぜなら、「聖人」の「無爲」――「百姓」の「自然」の關係は、中央の皇帝權力を弱化・無化して「百姓」の

自主性自律性に任せる民本主義の方向に行く、とばかりは限らないからである。これには、例えば、長安中央の皇帝權力を抑えて齊國などの地方分権を進める、という含意もあるかもしれない。また、皇帝の一元的な支配を弱めて、臣下・貴族・豪族の政治的基盤の強化を目指す、という志向性もあるかもしれない、からである。

4 形而上學と「自然」思想——新舊思想の矛盾・對立

『老子』本来の、古くからの形而上學が基礎となり根據を提供する、政治思想を考える場合は、「聖人」（帝王）が「百姓」の全ての活動を一元的に支配し、「百姓」はただその支配に服従するだけという内容の一君萬民の中央集權的な政治思想となる。一方、新たに登場した「自然」の政治思想は、帝王は「無爲」であって何の作用も影響力も及ぼさず、だからこそ「百姓」が自ら社會の主人公となって自主的自律的に全ての活動を展開する、という内容の民本主義となる。それ故、この二つの政治思想は兩立することの難しい矛盾・對立關係に立っている。

『老子』の政治思想の實際は、それが描かれている章によって若干異なる。一君萬民を強調する章もあるし、「自然」を強

調する章もある。全體的な大局から見るとすれば、以上の矛盾・對立する兩者を、曲がりなりにも何とか統一しているところに『老子』の政治思想の本質がある、と言うことができる。矛盾・對立する兩者を統一するための理論的仕組みは、『老子』の中に内包されており、我々はそれを取り出すことができる。

『老子』の政治思想の基本は、形式の面から言えば、古くからの形而上學に基づくもので、一君萬民の中央集權的な政治思想である。その一君つまり「聖人」（帝王）が萬民つまり「百姓」の全ての活動を一元的に支配する、と考える政治思想である。ところで、その「聖人」は「無爲」の態度を取るといふ原因を作り出し、その結果「百姓」の「自然」が引き起こされるのであるが、その「聖人」の「無爲」は、目的意識的に追求された「無爲」である、と『老子』は考えている。こういうわけであるから、「無爲」の原因によって結果的に「百姓」が「自然」になるのも、「聖人」の「百姓」に對する支配の一環に位置づけられて、最初から上述の形式の内に収まるように構想されているのである。言い換えれば、内容の面では新しい「自然」思想ではあるけれども、形式の面では古い一君萬民思想であって、萬民の「自然」も一君のコントロール

ルの範圍内に收まるものと扱えられているのであった。

例えば、再び上引の第四十八章の、

爲學者日益、爲道者日損。損之有(又)損之、至於無(爲)。
無爲而無不爲。將欲取天下、恆(無事)。及其有事、有(又)
不足以取天下。

に戻って考察してみると、「無爲に至つて」「道を爲め」ることができた者は、「取天下」という政治行動をも行うことができる「聖人」(帝王)である。彼が自分自身は「無爲」であることを通じて、反つて「無不爲」つまり全能であるのは、今まで検討してきた資料の多くが語っていたように、實は「百姓」の「自然」に依存しており、それに擔^{たか}われている。それ故、「百姓」の「自然」こそが、「聖人」の「無不爲」の實際上の内容をなすものである、と理解することができる。『老子』がこうした状態を肯定的に見ていたことは、上述したとおりである。同時に、ここから、四の「自然」の行き過ぎをめぐつての問題が発生することにも、我々は十分注意を拂^はわなければならない。

以上の政治思想の基礎にある哲學に目を移してみよう。一方の、「道」が根源的な存在として「萬物」を存在論的な意味において支配すると考えていた古い形而上學と、他方の、「道」

は「無爲」でありその「萬物」に對する支配は無いのと同じだから、「萬物」は「道」の存在論的な作用拔きで(「道」の存在論の否定の上に)、自主的自律的に存在・變化すると見る新しい「自然」思想とは、やはり相互に矛盾・對立しあう。そして、この矛盾・對立する兩者を何とか統一しているのが、『老子』哲學の本當の姿なのである。とは言うものの、『老子』に源を發した「自然」思想は、「道」の存在論的な意味を弱め、場合によつてはそれを否定・排除してしまふ性質を持っている。

この兩者の矛盾・對立は、當時から同じ道家の思想家たちによつて注目されていた。『莊子』則陽篇には「季眞之莫爲」と「接子之或使」の對立が描かれて⁽²⁸⁾いる。

少知曰、季眞之莫爲、接子之或使、二家之議、孰正於其情、孰偏於其理。

太公調曰、雞鳴狗吠、是人之所知。雖有大知、不能以言讀其所自化、又不能以意其所將爲。斯而析之、精至於无倫、大至於不可圖。或之使、莫之爲、未免於物、而終以爲過。或使則實、莫爲則虛。有名有實、是物之居、无名无實、在物之虛。可言可意、言而愈疏。

という文章である。「莫爲」とは「無爲」つまり「自然」思想

であり、「或使」とは「道」を根源者であるとする形而上學である。その後、儒家の思想家たちは、前漢時代の董仲舒が『春秋繁露』實性篇・同類相動篇において「自然」思想に反対する立場を表明したが、後漢時代の鄭玄に至って、『易緯乾鑿度』注の中で萬物生成論の領域において、「萬物」の「忽然自生」を認めつつ「自然」思想を受容した。後漢時代の道家で、「自然」を最も深く思索したのは何と言つても王充であるが、さらに後の魏晉時代の玄學の思想家たちは、「萬物自生」を説いた向秀や、「造物之無物、有物之自造」（『莊子注』序）を説いた郭象などが、「無」の形而上學・存在論を否定・排除して「萬物」の「自然」を強調する方向に向かった。また、裴頠などの崇有派や張湛などの諸思想にも『老子』の「自然」に連なる要素が含まれている。⁽²⁹⁾

四 「自然」の行き過ぎをめぐって

1 「自然」思想に含まれる危険性

『老子』は、自分の唱える「自然」思想を一〇〇パーセント手放して賛美してはいたわけではない。上述したとおり、一君萬民の中央集權的な政治思想とのバランス・統一を圖りながら、その範囲の内で「百姓」の自主性自律性を認める政治思

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

想を唱えた。なぜなら、「百姓」の「自然」は、「聖人」にとつて全てが望ましいものとは限らない。場合によっては、危険性・マイナス面を伴うものだからである。行き過ぎた「自然」、一定の規準を逸脱した自主性自律性は、「聖人」にとつて危険でありマイナスであった。

2 「自然」の行き過ぎに對する規制

行き過ぎた「自然」の危険性に對して、『老子』は規制を加えるべきだと考える。その具體例は、第三十七章と第十六章に見えている。

北大簡第三十七章（後半部分）は、上引のとおりである。

化而欲作、吾將真（鎮）之以無名之樸。無名之樸、夫亦將不辱。

この部分の思想は、「侯王」が「無爲」の「道」を「守る」ことを原因として、その結果「萬物」は「自化」する。この点までのことであれば、『老子』にとつて問題はない。しかし、この点を越えて先に進んでしまふ危険性を、『老子』はあらかじめ豫想している。それは、「自化」つまり自主的自律的な生き生きとした諸活動のために、何か不都合な事柄を起こそうとする（欲作）ことである。そうなった場合、「侯王」にはそ

れを鎮壓する（「鎮」）必要が生ずるが、鎮壓の方法についても『老子』はあらかじめ考慮している。「以無名之樸」つまり「道」を使用するという方法である。——このように、「萬物」の「自然」も、一〇〇パーセント無條件に肯定・容認されていたわけではなく、「侯王」の中央集權的な「百姓」支配の範圍の内に収まるように規制されているのである。

北大簡第十六章は、上引のとおり、

至（致）虚極、積正督（篤）、萬物竝作、吾以觀其復。天

（夫）物云云、各復歸其根。曰靜、靜曰復命。復命、常也。

智（知）常、明也。不智（知）常、忘（妄）作、兇（凶）。

智（知）常曰容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃

久、沒而（身）不殆。

である。ただし、注釋（23）に記したように、北大簡の「積正」は『老子』本來の用語ではない（後述）から、ここでは、『老子』本來の用語である馬王堆甲本の「守情（靜）」に依據して、考察を進めることにする。さて、第十六章の章頭には、「聖人」が「虚靜」という態度を「極めて……督（篤）く」つまり徹底的に、「至（致）し……守る」つまり招來し保持するという原因があるならば、その結果「萬物」は一齊に立ち上がり（「竝作」）、わらわらと（「云云」）活發發地に諸活動を展開しつつ、

「其の根」である「道」に「復歸し」ていく、その狀況が略述されている。

それ以下の、

曰靜、靜曰復命。復命、常也。智（知）常、明也。不智（知）常、忘（妄）作、兇（凶）。智（知）常曰容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃久、沒而（身）不殆。

という文章は、「物」の「自然」な諸活動の描寫であり、主語は「物」である。この描寫の中の「不智（知）常」の内容は、コンテキストの上では、「不靜」ということになるが、「不靜」をも含んで一定の規準を逸脱することを指すのであろう。そして、「靜か」でなく一定の基準を逸脱して（「不智（知）常」）、でたらめに立ち上がるならば（「忘（妄）作」）、それは「兇（凶）」だと『老子』は注意を喚起する。したがって、『老子』は行き過ぎた「自然」のもたらす危険性・マイナス面を十分に承知しており、「百姓」の自主性自律性の暴發を「兇（凶）」として否定するのであった。

以上の考察から、『老子』における「百姓」の「自然」は、一君のコントロールの下に位置づけられており、兩者は相互に矛盾・對立するものではないながらも、バランスを圖り統一を目指していた、と言うことができよう。

五 北大簡の抄寫年代の推測

1 第十六章の「積正」の經文の變遷

第十六章の「積正」が『老子』本來の用語でないことは、上述したとおり。それだけでなく、そもそも『老子』の中に置くのも適わしくない言葉である。ここでは、主として北大簡の抄寫年代を推測するために、若干の考察を行つてみたい。

まず、『老子』の最古のテキストたる戰國末期の郭店本は、北大簡の「積正督（篤）」の部分を「獸（守）中（盅）管（篤）也」に作つていた。「中」は、「盅」の假借字であり、『說文解字』に「盅、器虛也。」と説かれているとおり、上文の「至（致）虛互（亟（極）也）」の「虛」と大體のところ同じ意味である。「管」は、『說文解字』に「管、厚也。」とあつて、「篤」の異體字。上文の「互（亟（極））」とともに「至（致）虛」と「獸（守）中（盅）」の程度が甚だしいことを述べる程度副詞である。⁽²⁴⁾

次に、馬王堆甲本は、劉邦の崩御（紀元前一九五）⁽³⁰⁾以後の、前漢初期（の紀元前一九四年乃至一八〇年）の抄寫本である。このテキストは、當該部分を「守情（靜）表（餐（篤）也）」に作る。上文と下文を合わせると「虛靜」という言葉になるが、この言葉は『老子』だけでなく『莊子』『淮南子』などの道家

が頻繁に使用するものであり、これこそが『老子』本來の文字であると考えられる。

次に、馬王堆乙本は、前漢文帝期（の紀元前一七六年乃至一六八年）の抄寫である。このテキストは「守情（靜）督（篤）也」に作る。また、王弼本は「守靜篤」である。

2 第十六章の「積正」の由來と北大簡の抄寫年代

問題の北大簡は、この部分を「積正督（篤）」に作っている。この「積正」の二字は、前代および後代の『老子』第十六章の諸テキストに全く現れることのない字であり、『老子』テキストの歴史上始めて登場した字である。しかも、この「積正」という言葉は、古典文獻の中でも現れることが稀^{まれ}なものであつて、前漢・後漢以前の文獻では、以下の四例しか發見できない。すなわち、『新序』雜事一篇に、

孔子……既爲司寇、季孟墮郕費之城、齊人歸所侵魯之地、由積正之所致也。故曰、其身正、不令而行。

『新序』節士篇に、

故孔子席不正不坐、割不正不食、不飲盜泉之水、積正也。旌目不食而死、潔之至也。

『說苑』修文篇に、

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

彼舜以匹夫、積正合仁、履中行善、而卒以興。紂以天子、好慢淫荒、剛厲暴賊、而卒以滅。

『潛夫論』 慎微篇に、

非獨山川也、人行亦然、有布衣積善不忘、必致顏閔之賢、積惡不休、必致桀跖之名。非獨布衣也、人臣亦然、積正不倦、必生節義之志、積邪不止、必生暴弑之心。非獨人臣也、國君亦然、政教積德、必致安泰之福、舉錯數失、必致危亡之禍。

とそれぞれある。

これらの資料を検討してみると、「積正」は間違ひなく儒家の用語であり、前漢末期の劉向の『新序』と『說苑』に現れる三例が最も早い。また、後漢末期の『潛夫論』によれば、「積正」は戰國末期の荀子の「積微」思想の影響を強く受けた言葉である。『新序』『說苑』の「積正」が荀子の「積微」思想の影響を受けているか否かは、はっきりしない點があるが、『新序』『說苑』もやはり荀子の「積微」の影響下に成つたものではなからうか。

この點から推測すると、北大簡第十六章の抄寫者は、當時の儒家が使用していた用語、特に荀子の「積微」に由來する「積正」を外部から取り入れて、『老子』の經文の「守靜」を

勝手に改めたものと考えられる。しかし、『老子』第十六章の思想の中に置いてみると、儒家の「積正」という用語は、その章旨に全然マッチしない浮きあがつた言葉である。なぜなら、道家の頻用する「守靜」とは正反對の方向を向いた言葉だからである。

經文のこのような強引な改變を伴つて編輯された北大簡の抄寫年代は、恐らく前漢後期乃至末期にあると思われる。その抄寫は、儒家の思想が隆盛に至つた時代、例えば元帝期（在位は紀元前四十九年～三十三年）あたりを背景に置いて考えると、理解しやすいのではなからうか。

（二〇一五年六月一日擱筆、二〇一五年十一月七日修正）

注釋

- （一） 津田左右吉のこうした見解がたまたま現われた偶然ではないことは、津田左右吉と家永三郎との「問答」（家永三郎「津田左右吉の思想史的研究」（岩波書店、一九七二年））の第六編、第二章「學術著作に見られる思想的變貌」、および栗田直躬「津田左右吉先生の學問の意味」（栗田直躬「中國思想における自然と人間」、岩波書店、一九九六年）によつても確認することができる。また、近年に至つても、谷中信一「郭店楚簡『老子』および『太一生水』から見た今本『老子』の成立」

（郭店楚簡研究會編『楚地出土資料と中國古代文化』、汲古書院、二〇〇二年）が、その第一部、第二章、（3）において、郭店『老子』には「德」の概念についての積極的な言及が少なく、かつ「道」についての哲學的思索に乏しい。

と主張するように、『老子』哲學否認論の現代版がまだ生き残っている。しかし、これらは、明治初期以來の「脱亞入歐」イデオロギーに誤られた暴論であるか、もしくは『老子』についての事實認定の初歩的な誤り、また『老子』思想の分析の淺薄さの缺陷であるか、のいずれかである。

（2）拙論「津田左右吉『道家の思想とその展開』——未熟な時代における私の格闘」（『未名』第二十七號、神戸大學中文研究會、二〇〇九年三月）を参照。

（3）「保身の道」「處世の法」という言葉で、『老子』の倫理思想を押さえたのは、津田左右吉『道家の思想とその展開』（前掲）の第二篇、第一章「老子」の思想」、である。本章において、津田左右吉は、

それ「老子」の書が天下を治める術と世に處する法とを反復縷説したものに過ぎないことを容易に看守するであらう。

と記している。『老子』にあるのは、ただ「天下を治める術」と「世に處する法」だけだと見たのである。

（4）「處世術」という言葉を用いるのは、武内義雄『中國思想史』（『武内義雄全集』第八卷「思想史篇」一、角川書店、一九七八

『老子』の形而上學と「自然」思想（池田）

年）の「上世期（上）諸子時代」、第五章、一「老子」である。（5）湯城吉信「中井履軒の老莊觀」（『中國研究集刊』金號（第四十六號）、大阪大學中國哲學研究室、二〇〇八年六月）の指摘を参照。

（6）第四十二章（前半部分）は、郭店本にはない。馬王堆甲本・乙本・通行本（王弼本）は、それぞれに殘缺部分がある點を除いて、基本的にみな同じである。

（7）殘缺部分は、郭店本や王弼本などの今本によって補った。この中でも特に重要な「無爲而無不爲」は、馬王堆本が甲本・乙本ともに殘缺しているために、北大簡の補足にも色々な意見が出ているが、下段の「將欲取天下、恆」無事。及其有事、有（又）不足以取天下。」が、「無爲而無不爲」の具體的な一例であることを考えれば、このように補足すべきことは明らかである。第四十八章は、郭店本（上段のみ）は、

學者日益、爲道者日損。損之或（又）損、以至亡（無）爲也。亡（無）爲而亡（無）不爲。

馬王堆甲本は、

爲（學者日益、聞道者日云（損）。云（損）之有（又）云（損）、以至於无爲。无爲而无不爲。將欲）取天下也、恆「无事。及兀（其）有事也、不足以取天下」。

乙本は、

爲學者日益、聞道者日云（損）、云（損）之有（又）云（損）、以至於无（爲。无爲而无不爲。將欲）取天下、恆无事。

及元(其)有事也、〔不〕足以取天〔下矣〕。

王弼本は、

爲學日益、爲道日損。損之又損、以至於無爲。無爲而無不爲。取天下、常以無事。及其有事、不足以取天下。

にそれぞれ作る。

(8) 第五十一章(前半部分)は、馬王堆甲本は、

道生之畜之、長之遂之、亭之〔毒之、養之復(覆)之。生而〕弗有也、爲而弗寺(恃)也、長而弗宰也。此之謂玄德。

乙本は、

道生之畜〔之、長之遂〕之、亭之毒之、養之復(覆)〔之。生而弗有、爲而弗寺(恃)、長而〕弗宰。是胃(謂)玄德。

王弼本は、

道生之、德畜之、長之育之、亭之毒之、養之覆之。生而不有、爲而不恃、長而不宰。是謂玄德。

にそれぞれ作る。

(9) 第五十四章(前半部分)は、郭店本は、

善建者不拔、善休(保)者不兌(脫)、子孫以元(其)祭祀不屯(頓)。攸(修)之身、元(其)德(德)乃貞。攸(修)之象(家)、元(其)德(德)又(有)舍(餘)。攸(修)之向(郷)、元(其)德(德)乃長。攸(修)之邦、元(其)德(德)乃奉(豐)。攸(修)之天下、〔元(其)德(德)乃博(溥)〕。

馬王堆甲本は、

善建〔者不〕拔、〔善抱者不脫〕、子孫以祭祀〔不絕。脩之身、元(其)德乃眞。脩之家、元(其)德有餘。脩之郷、元(其)德乃長。脩之邦、元(其)德乃奉(豐)。脩之天下、元(其)德乃博(溥)〕。

乙本は、

善建者〔不拔、善抱者不脫〕、子孫以祭祀不絕。脩之身、元(其)德乃眞。脩之家、元(其)德有餘。脩之郷、元(其)德乃長。脩之國、元(其)德乃奉(豐)。脩之天下、元(其)德乃博(溥)。

王弼本は、

善建者不拔、善抱者不脫、子孫以祭祀不輟。脩之於身、其德乃眞。脩之於家、其德乃餘。脩之於郷、其德乃長。脩之於國、其德乃豐。脩之於天下、其德乃普。

にそれぞれ作る。

(10) 例えば、拙著『道家思想的新研究——以「莊子」爲中心』上

(曹峯・王啓發共譯、中州古籍出版社、二〇〇九年)の第五章、第六章、拙論『老子』思想の基本構造』(大東文化大學漢學會誌)第五十一號、大東文化大學漢學會、二〇二二年三月)を参照。

(11) 初期道家の代表的な哲學著作である『莊子』齊物論篇に、

一受其成形、不亡以待盡。與物相刃相靡、其行盡如馳、而莫之能止。不亦悲乎。終身役役、而不見其成功。苾然

疲役、而不知其所歸。可不哀邪。人謂之不死、奚益。其形化、其心與之然。可不謂大哀乎。人之生也、固若是芒乎。其我獨芒、而人亦有不芒者乎。

とあるように、『老子』以前の古い道家文獻に、作者が人間疎外を受けて没主體的にしか生きられないことを嘆く文章が少なくない事實は、周知のことに屬する。

(12) 第四十五章（後半部分）は、郭店本は、

臯（燥）勐（勝）蒼（滄）、青（靜）勐（勝）然（熱）。清（靜）爲天下定（正）。

馬王堆甲本は、

槎（燥）勝寒、靚（靜）勝炁（熱）。請（清）靚（靜）可爲天下正。

乙本は、

槎（燥）勝寒、靚（靜）勝炁（熱）。請（清）靚（靜）可爲天下正。

王弼本は、

躁（燥）勝寒、靜勝熱。清靜爲天下正。

にそれぞれ作る。

(13) また、北大簡第七十八章の、

聖人之言云、受國之詢（垢）、是謂社稷（稷）之主。受國之不恙（祥）、是謂天下之王。

も、以上と同類である。「社稷（稷）之主」は一國の君主であると思われるが、「天下之王」は第四十五章・第三十九章の「天

【老子】の形而上學と「自然」思想（池田）

下正」を指している。馬王堆兩本・王弼本ともに大きな相異はない。ちなみに、第七十八章（後半部分）は、馬王堆甲本

は、
聖人之言云曰、受邦之詢（垢）、是胃（謂）社稷之主。受邦之不祥、是胃（謂）天下之王。

乙本は、

耶（聖）人言云曰、受國之詢（垢）、是胃（謂）社稷之主。受國之不祥、是胃（謂）天下之王。

王弼本は、

聖人云、受國之垢、是謂社稷主。受國不祥、是謂天下王。にそれぞれ作る。

また、北大簡第六十二章の、

古之所以貴此者、何也。不曰求以得、有罪以免辱（乎）。故爲天下貴。

も、「此」つまり「道」を把握すれば、「爲天下貴」という結果が得られると言うが、その「天下貴」も第四十五章・第三十九章の「天下正」と異ならない。ちなみに、第六十二章（章末部分）は、馬王堆甲本は、

古之所以貴此者、何也。不胃（謂）求（以）得、有罪以免與（與）。故爲天下貴。

乙本は、

古（之所以貴此者、何也）。不胃（謂）求以得、有罪以免與（與）。故爲天下貴。

王弼本は、

古之所以貴此道者、何。不曰以求得、有罪以免邪。故爲天下貴。

にそれぞれ作る。

さらに、北大簡第二十二章の、

聖人執一、以爲天下牧。

の「天下牧」も、第四十五章・第三十九章の「天下正」と同じ意味であろう。第二十二章（後半部分）は、馬王堆甲本は、

聲（聖）人執一、以爲天下牧。

に作り、乙本は、

耶（聖）人執一、以爲天下牧。

に作っており、これらが『老子』の古い表現であつて、王弼本の、

聖人抱一、爲天下式。

は、後代になつて「牧」を「式」に改めたものと考えられる。

(14) 『老子』以前に、より古い道家思想があつたことについては、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』上（前掲）の

第五章・第六章を参照。

(15) 例えば、拙論『論老莊的「自然」——兼論中國哲學「自然」思想的發生與展開』（『湖南大學學報』社會科學版第二十三卷

二〇〇九年第六期、二〇〇九年六月）、拙論『『老子』的政治思想與「自然」』（『第三屆中日學者中國古代史論壇文集』（中國社會科學院歷史研究所・日本東方學會・武漢大學三至九世紀

研究所、二〇二二年五月）、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』下（前掲）の第十二章を参照。

(16) 『呂氏春秋』義賞篇の「自然」の分析については、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』下（前掲）の第十二章を参照

(17) 第五十七章（後半部分）は、郭店本は、

聖人之言曰、我無事、天〈而〉民自福（富）。我亡（無）爲、天〈而〉民自蠶（爲）。我好青（靜）、天〈而〉民自正。我谷（欲）不谷（欲）、天〈而〉民自樸。

馬王堆甲本は、

〔聲（聖）人之言曰〕、我無爲也、而民自化。我好靜、而民自正。我無事、民〔自富〕。我欲不欲、而民自樸。

乙本は、

〔耶（聖）人之言曰〕、我無爲、而民自化。我好靜、而民自正。我無事、而民自富。我欲不欲、而民自樸。

王弼本は、

聖人云、我無爲、而民自化。我好靜、而民自正。我無事、而民自富。我無欲、而民自樸。

にそれぞれ作る。これらの表現の中で、郭店本の「民自蠶（爲）」が馬王堆甲本以後は諸本全てが「民自化」に變つたのは、『老子』の思想に變化が生じたからだと考えられる。

(18) 第三十二章（前半部分）は、郭店本は、

道互（恆）亡（無）名。僕（樸）唯（雖）妻（細）、天陰

(地) 弗敢臣。侯王女(如)能獸(守)之、萬勿(物)灑(將)自賓(賓)。天陞(地)相會也、以逾(輪)甘零(露)。民莫之命(令)、天(而)自均安(焉)。

馬王堆甲本は、

道恆无名。樸(樸)唯(雖)「小、而天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相谷(合)、以俞(輪)甘洛(露)。民莫之(令、而自均)焉。

乙本は、

道恆无名。樸唯(雖)小、而天下弗敢臣。侯王若能守之、萬物將自賓。天地相合、以俞(輪)甘洛(露)。(民莫之)令、而自均焉。

王弼本は、

道常無名。樸雖小、天下莫能臣也。侯王若能守之、萬物將自賓、天地相合、以降甘露、民莫之令、而自均。

にそれぞれ作る。

(19) 第三十七章は、郭店本は、

術(道)互(恆)亡(無)爲也。侯王能守之、而萬勿(物)灑(將)自慤(爲)。慤(爲)而離(欲)復(作)、灑(將)貞(定)之以亡(無)名之萎(樸)。夫亦灑(將)智(知)足。智(知)「足」以束(靜)、萬勿(物)灑(將)自定。

馬王堆甲本は、

道恆无名。侯王若守之、萬物將自慤(爲)。慤(爲)而欲(作、吾將闔(鎮)之以无)名之樸(樸)。(闔(鎮)之以)

『老子』の形而上學と「自然」思想(池田)

无名之樸(樸)、夫將不辱。不辱以情(靜)、天地將自正。乙本は、

道恆无名。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將闔(鎮)之以无名之樸。闔(鎮)之以无名之樸、夫將不辱。不辱以靜、天地將自正。

王弼本は、

道常無爲而無不爲。侯王若能守之、萬物將自化。化而欲作、吾將鎮之以無名之樸。無名之樸、夫亦將無欲。不欲以靜、天下將自定。

にそれぞれ作る。これらの表現の中で、郭店本と馬王堆甲本は「自慤(爲)」に作って古い形を残しているが、馬王堆乙本以後は諸本が「自化」に変わったのは、『老子』の思想に變化が生じたためであろう。

(20) これは盧育三『老子釋義』(天津古籍出版社、一九八七年)の指摘である。

(21) 第三十七章の「天地」は、「道」の側にあるものではなくて、「萬物」の側にあるものと位置づけられている、と考えるべきである。この「天地」を郭店本は「萬物」に作り、王弼本は「天下」に作っている。両者は、「天地」の中にある「萬物」、「天下」の中にある「百姓」の意味に取るのが適當であろう。

(22) 第二章(後半部分)は、郭店本は、

聖人居亡(無)爲之事、行不言之孝(教)、萬勿(物)復(作)而弗息(治)也、爲而弗志(恃)也、成而弗居。

馬王堆甲本は、

聲（聖）人居无爲之事、行（不言）之教、萬物昔（作）而弗始（治）也、爲而弗志（恃）也、成功而弗居也。

乙本は、

耶（聖）人居无爲之事、行（不言）之教、萬物昔（作）而弗始（治）、爲而弗志（恃）也、成功而弗居也。

王弼本は、

聖人處無爲之事、行不言之教、萬物作焉而不辭（治）、生而不有、爲而不恃、功成而弗居。
にそれぞれ作る。

（23）第十六章は、郭店本（上段のみ）は、

至（致）虛互（亟）極也、獸（守）中（盅）簪（簪）也、萬勿（物）方（竝）復（作）、居以須遠（復）也。天道員（貳）員（貳）、各遠（復）元（其）董（根）。

馬王堆甲本は、

至（致）虛極也、守情（靜）表（繫）簪也、萬物旁（竝）作、吾以觀其復也。天（夫）物雲（貳）雲（貳）、各復歸於其（根）。曰情（靜）、情（靜）是胃（謂）復命。復命、常也。知常、明也。不知常、帝（妄）。帝（妄）作、兇（凶）。知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。（道乃久）、沕（沒）身不怠（殆）。

乙本は、

至（致）虛極也、守靜督（簪）也、萬物旁（竝）作、吾以

觀元（其）復也。天（夫）物沕（貳）沕（貳）、各復歸於元（其）根。曰靜、靜是胃（謂）復命。復命、常也。知常、明也。不知常、芒（妄）。芒（妄）作、兇。知常容、容乃公、公乃王、（王乃）天、天乃道。道乃（久）、沒身不殆。王弼本は、

致虛極、守靜篤、萬物竝作、吾以觀復。夫物芸芸、各復歸其根。歸根曰靜、是謂復命。復命曰常、知常曰明。不知常、妄作、凶。知常容、容乃公、公乃王、王乃天、天乃道。道乃久、沒身不殆。

にそれぞれ作る。これらの文章の内、北大簡の「積正」は『老子』など道家の用語ではなく儒家の用語であるから、前漢後期あるいは末期に至って本来の「守靜」から改めたものと考えられる（後述）。

（24）第十六章の「極」と「督（簪）」は程度副詞であるから、北大簡の整理者が「致虛、極、積正、督。」のように、「」（逗號）を打つのは不適當である。また、「萬物竝作」の上に「」（句號）を打つのも、『老子』思想の構造に對して無知であるために生じた誤りと言わなければならない。

（25）第十七章は、郭店本は、

大上下智（知）又（有）之、兀（其）即（次）新（親）譽之、兀（其）既（即）次（次）愚（愚）之、兀（其）即（次）美（侮）之。信不足、安（焉）又（有）不信。猷（猶）虐（乎）兀（其）貴（遺）言也、成事述（遂）祀（功）、而百

省(姓)曰我自朕(然)也。

馬王堆甲本は、

大上下知有之、其次親譽之、其次畏之、其下母(侮)之。信不足、案(焉)有不信。(猷)(猶)呵(乎)其貴(遺)言也、成功遂事、而百省(姓)胃(謂)我自然。

乙本は、

大上下知又(有)(之)、元(其)(次)親譽之、元(其)次畏之、元(其)下母(侮)之。信不足、安(焉)有不信。猷(猶)呵(乎)元(其)貴(遺)言也、成功遂事、而百姓胃(謂)我自然。

王弼本は、

太上下知有之、其次親而譽之、其次畏之、其次侮之。信不足、焉有不信焉。悠兮其貴(遺)言、功成事遂、百姓皆謂我自然。

にそれぞれ作る。

なお、第十七章と第十八章が本来は同じ二つの章であることについては、拙論『老子』對於儒學的批判——以郭店『老子』第十八章的「仁義」批判爲中心(曹峯譯、『宗教哲學』第五十三期、中華民國宗教哲學研究社、二〇一〇年九月)を參照。

(26) 「貴」を「遺」の假借字とする用例を、私はまだ見つけることができていないが、北大簡第二十章に、

衆人皆有餘、而我蜀(獨)遺(匱)。

『老子』の形而上學と「自然」思想(池田)

とあり、馬王堆甲本に、

「衆人」皆有餘、我獨遺(匱)。

とあり、乙本に、

衆人皆又(有)余(餘)、(我獨遺(匱))。

とあり、王弼本に、

衆人皆有餘、而我獨若遺(匱)。

とある。ここに使用されている「遺」は、いずれも「匱」の假借字である。「貴」と「匱」は音價が全く同じであるから、この假借の例は十分に參考にすることができよう。

(27) 第二十三章の章頭部分は、馬王堆兩本も王弼本も全く同文である。

(28) 『莊子』則陽篇の少知・太公調問答は、前漢時代の作と思われる(拙著『莊子(上)全譯注』、講談社、二〇一四年、を參照)。「季眞之莫爲」と「接子之或使」については、郭象注は、季眞曰、道莫爲也。接子曰、道或使。或使者、有使物之功也。

とする。正しい理解であると思われる。なお、成玄英疏は、季眞・接子、竝齊之賢人、俱遊稷下、故託二賢明於理。などと説くが、確實な資料に基づく説とは認められない。

(29) 後漢時代から魏晉時代にかけての「自然」思想史の素描については、拙著『道家思想的新研究——以『莊子』爲中心』下(前掲)の第十二章を參照。

(30) 馬王堆甲本の抄寫年代について、北大簡の整理者が劉邦の

東洋の思想と宗教 第三十三號

諱が避けられていないので、戰國時代の抄寫であると主張するのは、初歩的な誤りを犯している。馬王堆『老子』甲本と同じ帛上に同じ字體で抄寫された卷後古逸書『五行』には、三個所「邦」を避諱して「國」に改めたところがあるからである。

〈キーワード〉形而上学、自然、道、聖人、百姓